



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

**Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich.
Argumentationsstrategien zur Rechtsfertigung von Usurpationen bei
Karolingern und Abbasiden**

Höfert, Almut ; Drews, Wolfram

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-62824>

Book Section

Originally published at:

Höfert, Almut; Drews, Wolfram (2010). Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtsfertigung von Usurpationen bei Karolingern und Abbasiden. In: Borgolte, Michael; Schneidmüller, Bernd. Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer Frühlingsschule. Berlin: Akademie Verlag, 229-244.

Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich.

Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden

I. Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich (Almut Höfert)

Transkulturelle Vergleiche in der Vormoderne sind insgesamt ein noch wenig praktiziertes Forschungsgebiet – ein Tatbestand, der letztlich auf das 19. Jahrhundert zurückgeht, als der akademische Disziplinenkanon die Erforschung der (west-)europäischen vor-modernen Geschichte der sogenannten ‚Allgemeinen Geschichtswissenschaft‘ zuwies, während die nahöstliche Geschichte innerhalb der Islamwissenschaften betrieben wurde. Die interdisziplinären Ausrichtungen verschiedener Forschungsprojekte wirken dieser starren Trennung gerade in letzter Zeit entgegen. Gleichwohl ist das historiographische Erbe, das sich aus dieser grundsätzlichen, institutionell abgestützten Spaltung zwischen europäischer und nahöstlicher Geschichte ergeben hat, immer noch sehr wirkmächtig. Europa und der Islam gelten allgemein seit dem 18./19. Jahrhundert als zwei unterschiedliche ‚Kulturen‘ (oder ‚Zivilisationen‘ – beide Begriffe werden in dieser Bedeutung inzwischen synonym gebraucht).¹ Dieser Tatbestand stellt auch einem Vergleich der vormodernen Monarchien in Europa und dem Nahen Osten grundlegende konzeptionelle Hindernisse in den Weg – Hindernisse, die bei ‚innereuropäischen‘ Vergleichen nicht auftreten. Daher bezieht sich die Definition des ‚transkulturellen‘ Vergleiches, wie sie hier zugrunde gelegt wird, auf diese spezifische Konstellation: Ein ‚transkultureller‘ Vergleich wird hier als ein Vergleich verstanden, der über die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen hinausgeht und Phänomene in zwei (oder mehr) räumlichen Einheiten vergleicht, die von der Forschung zwei (oder mehr) unterschiedlichen Zivilisationen zugeordnet werden.

Beim Phänomen der Monarchie lässt sich besonders gut beobachten, dass eine transkulturell vergleichende Perspektive ein besonderes Augenmerk auf historische Narrative haben muss, die gemäß ihrer jeweiligen Fächergrenzen eine Spezifität der europäisch-christlichen und nahöstlich-islamischen Geschichte postulieren, ohne dass diese letztlich durch empirische Vergleiche abgestützt wird. Als vor wenigen Jahren

1 Jörg Fisch, Art. Zivilisation, Kultur, in: GG. Bd. 7, 679–774.

einige mediävistische HistorikerInnen den ‚Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne‘ gründeten, in dem sie sich unter anderem genau an solchen empirischen transkulturellen Vergleichen über monarchische Herrschaftsformen versuchten, brachten alle die Erfahrung des Exotenstatus mit:² Vorträge, die von einer Vergleichbarkeit zwischen islamisch-arabischem Kalifat und Sultanat einerseits und christlich-europäischem Kaiser- und Königtum andererseits ausgehen, stoßen üblicherweise zunächst sowohl in der Geschichts- als auch in der Islamwissenschaft auf Skepsis. Der Einwand, beides lasse sich nicht miteinander vergleichen, kommt in der anschließenden Diskussion mit hoher Wahrscheinlichkeit auf. Angesichts dieses wiederholten Einwandes stellt sich die Frage, ob er begründet oder lediglich als ein Symptom der Forschungstradition, die europäische und nahöstliche Geschichte getrennt behandelt, zu werten ist. Zudem sind Vergleiche bekanntlich stets ein schwieriges Wagnis, weil sie die Kenntnis von zwei oder noch mehr Fallstudien erfordern und mit methodischen Fragen konfrontiert sind, die von nicht explizit vergleichenden Einzelstudien leichter beiseite gelassen werden können. Ein transkultureller Vergleich zwischen Europa und dem Nahen Osten ist darüber hinaus mit zwei getrennten historiographischen Feldern und mit der erforderlichen Sprachkenntnis (Arabisch, Hebräisch, Syrisch etc.) sicher mit besonders hohen Anforderungen konfrontiert, so dass derartige komparative Studien auf eine höhere Fehlertoleranz und mehr Korrekturen oder grundlegende Revisionen durch weitere Forschungen bauen müssen, als es bei Einzelstudien in bereits etablierten Feldern der Fall ist.

Auf der anderen Seite stehen jedoch Forschungen zur Nahost-Geschichte, die bisher zu wenig Eingang in das historische Allgemeinwissen gefunden haben und die unsere Forschungsprämissen bezüglich der Vergleichbarkeit abstützen. Diese Forschungen widerlegen zwei weit verbreitete Thesen, die häufig als Argument für zwei gänzlich unterschiedliche Entwicklungen in der europäischen und nahöstlichen Geschichte vorgetragen werden. Diese beiden Thesen stellen sowohl gemeinsame Bezugspunkte der frühmittelalterlichen nahöstlichen und europäischen sakralen Monarchien in spätantiken Strukturen als auch parallele Weiterentwicklungen und strukturelle Ähnlichkeiten in Abrede:

1. Mit dem Propheten Muhammad und der von ihm begründeten *umma* sei im 7. Jahrhundert ein grundlegender Bruch in den damaligen gesellschaftlichen und religiösen Strukturen erfolgt; seit dieser Zeit bestehe der Islam als „distinktive und abgeschlossene kulturelle Einheit.“³

2. Kalifat und Sultanat seien nicht als muslimische Variationen monotheistischer monarchischer Herrschaftsformen anzusehen. Der Islam habe vielmehr ein spezifisches Gottesreich gebildet, in dem die *‘ulamā’* gemäß der Maxime, dass Herrschaft

2 Dieser Arbeitskreis wurde von Wolfram Drews, Almut Höfert, Jenny Rahel Oesterle und Dorothea Weltecke gegründet.

3 *Anthony Black, The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present.* Edinburgh 2001, 1.

(*ḥukm*) und Königtum allein Gottes Privileg seien, die *šarīʿa* (Scharia), die die Richtlinien für individuelles und kollektives Handeln gebildet habe, in einer Art Nomokratie verwalteten.

(1) Der Europahistoriker Anthony Black stellt in seiner Studie über ‚The History of Islamic Political Thought‘ die Diskontinuität zwischen Vorislam und Islam im einschlägigen Kapitel ganz ins Zentrum: nach ihm habe Muhammad eine „spirituelle Bruderschaft sowie ein allumfassendes Gesetz und eine universelle politische Kontrolle, die, wenn nötig, mit militärischer Macht erlangt werden solle“, gepredigt.⁴ Auch die in Princeton lehrende Orientalistin Patricia Crone folgt dem Modell, wonach mit dem Islam gewissermaßen *ex nihilo* ein grundlegend neues Gesellschaftsmuster geschaffen worden sei.⁵

Nun können ‚allgemeine‘ HistorikerInnen bei der Beurteilung solcher Aussagen durchaus auch auf ihre eigene Erfahrung vertrauen – wenn sie bereit sind, von der häufig implizit gemachten Prämisse eines ‚homo islamicus‘ und einer ‚Eigentümlichkeit‘ der islamischen Geschichte nach eigenen Gesetzen abzurücken: Eine echte Stunde Null kommt in der Geschichte höchst selten – wenn überhaupt – vor. Derartige Annahmen sind vielmehr üblicherweise zentrale Topoi in kollektiven Legitimationsnarrativen. In diesem Fall war der postulierte, alle Gesellschaftsbereiche umwälzende Bruch ebenfalls nichts anderes als ein späteres Deutungsmuster der mittelalterlichen Muslime, als die Prophetenvita und -aussprüche kanonisiert wurden.⁶ Es ist nicht verwunderlich, dass die muslimische Sakralgeschichte das Offenbarungswunder und die Begründung der *umma* durch den Propheten als ebenso einschneidendes, auf einen Schlag alles veränderndes Ereignis darstellte, wie es in der christlichen Heilsgeschichte mit der Begründung des Neuen Bundes durch Jesus Christus der Fall war. Derartige religiöse Deutungsmuster der Zeitgenossen sollten jedoch grundsätzlich in einer heutigen historischen Analyse als solche gekennzeichnet und nicht unkritisch übernommen werden.

Jonathan Berkey folgt diesbezüglich konsequent der geschichtswissenschaftlich etablierten Vorgehensweise und hat damit nach langjähriger Arbeit den meiner Meinung nach derzeit besten Gesamtüberblick über die islamisch-nahöstliche Geschichte vor 1800 vorgelegt.⁷ Berkey weist darauf hin, dass der Fruchtbare Halbmond als

4 Black, History (wie Anm. 3), 10 (Hervorhebungen im Original).

5 Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam*. New York 2004.

6 Für diese konkrete Kritik an Black siehe die Rezension von Neal Robinson, in: *English Historical Review* 119, 2004, 158f.; grundlegende Kritik an Black kommt auch von Charles E. Butterworth, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 13, 2002, 492f.; milder in der Kritik ist hingegen Hannes Möhring, in: *HZ* 281, 2003; für eine sehr ausführliche und scharfe Grundsatzkritik sowohl an Black als auch an Crone siehe Aziz al-Azmeh, *Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History*, in: Ders. (Hrsg.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest 2007, 185–266.

7 Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge 2003.

zentrale Verbindungsregion bereits seit einem Jahrtausend vor den arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert traditionellerweise von Reichen dominiert worden sei, die wie das Sasanidenreich und das Römische (und dann das islamische) Reich ihren Ausgangspunkt nicht in der Region selbst hatten. Anstatt eine strikte Trennung zwischen Islam, Juden- und Christentum zu postulieren, müsse vielmehr von einer „kreativen Interaktion“ zwischen den nahöstlichen Religionen dieser Zeit ausgegangen werden, die von distinktiven Genealogien und Alteritätsdiskursen verdeckt wurde.⁸ Mit dem muslimischen Kalifenreich sei zudem die spätantike Verbindung zwischen monotheistischer Religion und universal angelegten Reichsstrukturen fortgesetzt worden. Daher habe der Islam „weniger eine Unterbrechung als vielmehr eine Fortsetzung einiger der zentralen kulturellen und religiösen Entwicklungen der Spätantike mit sich“ gebracht.⁹

(2) Dementsprechend gibt es keinen Grund, das Reich der Umayyaden- und Abbasidenkalifen nicht in der Tradition spätantiker monarchischer Herrschaftsformen zu sehen. Aziz al-Azmeh legte 1997 eine grundlegende Studie vor, in der er die in der arabischen und internationalen Forschung weit verbreitete ‚Überislamisierung‘ der nahöstlich-islamischen Geschichte kritisierte, durch die das Kalifat als eigentümliche Erscheinungsform in einer Spezifität der islamischen Geschichte eingezäumt und nicht als sakrale Monarchie gewertet wird. Al-Azmeh zeigte hingegen, wie die Umayyaden- und die frühen Abbasidenkalifen die spätantiken Formen sakralen Königtums übernahmen, und dass über mehrere Jahrhunderte hinweg eine spezifisch muslimische Variante monotheistischen sakralen Königtums entwickelt wurde: Zur gleichen Zeit, als die Hadithsammlungen kanonisiert wurden und sich die sunnitischen Rechtsschulen zu formieren begannen, schrieben die *‘ulamā’* ab dem 9./10. Jahrhundert politische Weisheiten über das Königtum, die vormals als persisch oder griechisch bezeichnet wurden, zu muslimischen Exempla um und schufen damit eine distinktive muslimische Genealogie des Kalifats.¹⁰ Da das Kalifat in dieser Zeit jedoch bereits im Niedergang begriffen war, stellten sich die *‘ulamā’* nun als die eigentlichen Nachfolger des Propheten dar, die als exklusive Verwalter der *šarī‘a* die alleinige authentische islamische Autorität seien, deren Anweisungen der Souverän zu folgen habe.¹¹ Patricia Crone folgert aus diesen Quellen, die das Königtum (*mulk*) als nicht islamisch darstellten, dass

8 Berkey, Formation (wie Anm. 7), 65.

9 Berkey, Formation (wie Anm. 7), 60. Siehe dazu auch Peter Brown, The World of Late Antiquity, AD 150–750. New York 1976; Garth Fowden, From Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity. Princeton 1993. Carl Heinrich Becker, der als der Begründer der deutschen Islamwissenschaft gilt, hatte bereits 1910 die Auffassung vertreten, dass der Islam das Erbe des Hellenismus angetreten habe: Carl Heinrich Becker, Der Islam als Problem, in: Der Islam 1, 1910, 1–21, ND in: Ders., Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Islamstudien, Bd. 1. Leipzig 1924, 1–23.

10 Aziz al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics. London/New York 1997; Ders., Monotheistic Kingship, in: Aziz al-Azmeh/János M. Bak (Hrsg.), Monotheistic Kingship. The Medieval Variants. Budapest 2004, 9–29.

11 Al-Azmeh, Muslim Kingship (wie Anm. 10), 83–114.

die Sultane als eigentliche Machtinhaber keinerlei „legalen Status“ gehabt hätten und allgemein als „nicht wirklich islamisch“ galten. Damit zählt Crone die Sultane, die nach dem Machtverfall der Abbasiden im 9./10. Jahrhundert in muslimischen Ländern herrschten, nicht zur „muslimischen Gesellschaft“ – eine Schlussfolgerung, wonach das Sultanat nicht als muslimische sakrale Herrschaftsform zu bewerten wäre.¹² Diese Vorgehensweise ist jedoch nicht korrekt – ebenso wenig wie es eine Darstellung über das Königtum der Salier wäre, die allein die Schriften der päpstlichen Partei aus dem Investiturstreit als relevante Quellen über eine allgemein anerkannte Auffassung von *regnum* und *sacerdotium* heranzöge.¹³

Ebenso wie beim Motiv einer Stunde Null können auch hier EuropahistorikerInnen ohne nähere Kenntnis der nahöstlichen Geschichte Zweifel an Crones Quellenauswahl und -bewertung anmelden. Denn nach neuerem kulturhistorischen Verständnis werden vormoderne Herrschaftsformen nicht nur anhand von Rechtstexten betrachtet, sondern auch andere Quellen wie Herrscherpanegyrik und -architektur sowie Berichte über das Hofzeremoniell in die Analyse mit einbezogen. In diesen Quellen wurde in der Tat die Legitimität der Herrscher proklamiert, die in prachtvollen Prozessionen zum Freitagsgebet in die von ihnen gebauten Moscheen zogen, in denen der Name des Sultans von den Kanzeln erschallte und deren Inschriften die Frömmigkeit und Gerechtigkeit ihrer Erbauer verkündeten. Herrschernamen der Mamlukensultane wie *Al-Malik al-Manṣūr* („der König, dem Gott Sieg verliehen hat“) oder *Al-Malik al-Muʿayyad* („der König, dem Gott hilft“) zeugen ebenso von der göttlichen Erwählung der Sultane wie ihre entsprechende Verherrlichung in der Hofliteratur oder ihre Profilierung als Heilige Krieger im *ḡihād* (Dschihad).¹⁴ Es gibt keinen Grund, diese Herrschaftsinszenierungen weniger ernst zu nehmen als entsprechende Phänomene in der europäischen Geschichte, wonach die Könige eine besondere Beziehung zu Gott beanspruchten. Dass die religiöse Elite diesen Anspruch nicht unangefochten stehen ließ, sondern (mit einigem Erfolg) ein Vermittlungsmonopol zwischen Gott und irdischer Welt zu etablieren versuchte, ist ebenfalls ein fast zeitgleiches paralleles Phänomen in Christentum und Islam.¹⁵

12 Crone, *God's Rule* (wie Anm. 5), 146, 397.

13 Generell wird Crone in den Buchbesprechungen bei einer allgemeinen Anerkennung ihrer detaillierten Kenntnisse eine einseitige Auswahl und Lesung der literarischen Quellen vorgehalten. Siehe die Besprechungen von *Ira M. Lapidus*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 37, 2006, 168f., von *Andrew C. S. Peacock*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 17, 2007, 72–74 und von *Jamsheed K. Choksy*, in: *American Historical Review* 110, 2007, 1125f.; *Aziz al-Azmeh*, *Islamic Political Thought* (wie Anm. 6).

14 *Peter M. Holt*, *The Position and Power of the Mamlūk Sultan*, in: *Bulletin of the Society for African Studies* 38, 1975, 237–249; *Ders.*, *Literary Offerings. A Genre of Courtly Literature*, in: *Thomas Philipp/Ulrich Haarmann* (Hrsg.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge 1998, 3–16.

15 Auch für Byzanz trifft das zu, siehe *Gilbert Dragon*, *Empereur et prêtre. Études sur le césaropapisme byzantin*. Paris 1996.

Natürlich gibt es auch grundlegende Unterschiede zwischen lateinischem und arabischem Königtum – und vermutlich mehr, als zwischen den einzelnen Dynastien der christlichen und islamischen Ökumene zu finden sind. Dennoch lassen sich zwischen islamischen und christlichen monarchischen Herrschaftsformen mehr Ähnlichkeiten ausmachen, als üblicherweise zugestanden wird. Der transkulturelle Vergleich sakraler monarchischer Herrschaftsformen in Christentum und Islam ist daher ein lohnendes Forschungsgebiet, das wichtige Impulse für die europäische und nah-östliche Geschichte verspricht – auch wenn im Einzelnen sicher noch viele Fragen geklärt werden müssen.

II. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen im christlichen und islamischen Mittelalter (Wolfram Drews)

Die Thematik des sakralen Herrschertums wird im Folgenden anhand eines Beispiels aus der historischen Komparatistik verdeutlicht.¹⁶ Dabei stehen Strategien im Mittelpunkt, mit deren Hilfe politische Legitimität erzeugt werden sollte. Wie sich zeigt, waren hierfür in der Vormoderne religiöse Argumentationsmuster von entscheidender Bedeutung, da diese in herausgehobener Weise vor den Augen der Zeitgenossen die Rechtmäßigkeit der Machtausübung, gerade auch von Usurpatoren, zu begründen vermochten. Das Konstrukt des sakralen Herrschertums verweist also auf den Begründungszusammenhang, mit dessen Hilfe der Machtanspruch des Herrschers gegenüber den Adressaten der Legitimitätsbehauptung plausibilisiert werden sollte.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist ein historischer Zufall: Mitte des 8. Jahrhunderts, in den Jahren 749 und 751, wechselte sowohl im islamischen Kalifat als auch im Frankenreich die Herrscherdynastie: Umayyaden und Merowinger wurden annähernd zeitgleich durch Abbasiden und Karolinger ersetzt.¹⁷ Die auf den ersten Blick kuriose Koinzidenz lässt nicht nur nach phänomenologischen Parallelen fragen, sondern sie gibt darüber hinaus Anlass zu weiterführenden Fragestellungen, die an einer historischen Kontextualisierung des jeweiligen Dynastiewechsels anknüpfen. In erster Linie soll im

16 Zur Problematik des sakralen Herrschertums und Versuchen zu seiner Definition vgl. umfassend *Franz-Reiner Erkens*, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006; *Ders.*, *Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*. (RGA Ergänzungsbd. 49.) Berlin/New York 2005, 1–8; *Ders.*, *Art. Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente*, in: *RGA*, Bd. 26. Berlin ²2004, 219–234; *Ders.*, *Ergebnisse*, in: *ebd.* 304f.; *Ders.*, *Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 7–32; *Ders.*, *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in: *ZSRG.K* 89, 2003, 1–55.

17 Die folgenden Ausführungen geben einen gerafften Überblick über einige Thesen meiner Kölner Habilitationsschrift, die 2009 in der Reihe ‚Europa im Mittelalter‘ des Akademie Verlags zu Berlin unter dem Titel ‚Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich‘ erschienen ist.

Folgenden untersucht werden, woher die Usurpatoren ihr ‚Charisma‘ oder ihr ‚symbolisches Kapital‘ bezogen, mit dessen Hilfe sie sich bei Anhängern und Untertanen Geltung verschaffen wollten und konnten.¹⁸ Nach einem einführenden, theoretisch-methodischen Teil wende ich mich im Folgenden in einem zweiten Schritt dem Handeln politischer Akteure im Kontext der Usurpationen zu, bevor ich abschließend einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf eine Kulturgeschichte des Politischen formuliere.

Indem hier zwei annähernd ‚zeitgleiche‘ Ereignisse verglichen werden, wird das Ziel ins Auge gefasst, eine ‚gemeinsame‘ Geschichte zu schreiben, die nicht individualisierend vorgeht, sondern die Grenzen vermeintlich ontischer Zivilisationen überschreitet. Dem möglichen Einwand, hier würde prinzipiell Unvergleichbares miteinander verglichen, ist entgegenzuhalten, dass es bei der Kontextualisierung annähernd zeitgleicher Phänomene eben gerade darum geht, historische Zeitgenossen in den Blick zunehmen, unabhängig davon, ob es sich um eine beziehungsgeschichtliche oder eine vergleichende Studie handelt. Die Untersuchung der Zeitgenossenschaft aber ist, gerade auch im Gefolge des sogenannten ‚reflexive turn‘, stärker ins Zentrum der Forschung gerückt, die sich darum bemüht, das Bewusstsein für kulturelle Differenzen zu schärfen,¹⁹ ohne dabei eine Vorstellung gesellschaftlicher oder kultureller ‚Entwicklung‘ zu implizieren.²⁰

Schon Leopold von Ranke betonte wiederholt das Moment der Parallelität bzw. bedeutungsvollen „Gleichzeitigkeit“, gerade auch im Hinblick auf das geschichtliche „Handeln“ von Germanen und Arabern im Mittelalter.²¹ Anders als Ranke, der einen

18 Zum von Max Weber im Anschluss an das Neue Testament geprägten Begriff ‚Charisma‘ Clifford Geertz, *Centers, Kings, and Charisma. Reflections on the Symbolics of Power*, in: Joseph Ben-David/Terry Nicholas Clark (Hrsg.), *Culture and its Creators*. FS Edward Shils, London/Chicago 1977, 150–171, ND in: Ders., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York 1983, 121–146; Karl-Siegbert Rehberg, *Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur „Außeralltäglichkeit“ im Rahmen der institutionellen Analyse*, in: Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Hrsg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. (Vita regularis, Bd. 26.) Münster 2005, 3–23; Klaus Tanner, *Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnadengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum*, in: ebd., 25–44; Edward Shils, *Charisma*, in: Ders., *Selected Papers of Edward Shils*, Bd. 3: *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago/London 1975, 127–134; Ders., *Charisma, Order, and Status*, in: ebd. 256–275. Zum Begriff des symbolischen Kapitals Pierre Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt, Sonderbd. 2.) Göttingen 1983, 183–198; Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1970.

19 Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, Reinbek 2006, 170; zum Bemühen, ‚ungleichzeitige‘ Konstellationen und Wechselbeziehungen in den Blick zu nehmen, ebd., 199, 203 und 286 („Gleichzeitigkeit und Nebeneinander scheinen also die Kategorien von Entwicklung und Fortschritt hinter sich zu lassen“).

20 Zum durch entsprechende Fortschrittsannahmen provozierten „denial of coevalness“ (Johannes Fabian) vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (wie Anm. 19), 306.

21 Vgl. Ernst Schulz, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*. (VMPiG 2.) Göttingen 1958, 206; 212; 219 und 221–223: „Er hatte allerdings schon früher versucht, die Gleichartigkeit von gleichzeitigen und dabei voneinander unabhängigen Gescheh-

„Sinn“ der Geschichte im unbestimmten Glauben an ihren gottgewollten Weg zu erkennen meinte, gehe ich im Folgenden nicht von der Bedeutsamkeit des ungefähren Zusammentreffens des doppelten Dynastiewechsels aus, sondern vom Theorem des Zufalls,²² über den hinaus sich freilich der Sinn der Zusammenschau in der vergleichenden Rückführung auf die religiösen und kulturellen Voraussetzungen des politischen Handelns der Akteure ergibt. Ranke verkannte den Unterschied zwischen den unterschiedlich differenzierten Legitimationsquellen, die Karolingern und Abbasiden zur Verfügung standen; nur daher konnte er den Untergang der Umayyaden und die Erhebung Pippins gleichsam voraussetzungslos miteinander vergleichen: „In beiden wirkte die geistliche Macht auf die höchste Gewalt ein.“²³

Der doppelte Dynastiewechsel wurde dadurch zum historischen ‚Ereignis‘, dass sich in beiden Fällen historische Prozesse Bahn brachen, die einen qualitativen Wechsel auf der Ebene der Herrschaftslegitimation und der Konzeptualisierung des Herrscheramtes zur Folge hatten.²⁴ Die jeweilige Usurpation ist daher nicht nur auf der Ebene der ‚histoire événementielle‘ verortet, sondern sie ist gleichzeitig Resultat und dann ihrerseits Katalysator längerfristiger historischer Entwicklungen. In beiden

nissen im Mittelalter aufzuweisen; er nahm also weltgeschichtliche Ideen und Tendenzen an, die Orient und Okzident über die völkischen und religiösen Grenzen hinaus zugleich ergriffen.“

- 22 Vgl. *Arnd Hoffmann*, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 184.) Frankfurt a. M. 2005; zum systemtheoretischen Zugriff, der den Zufall keinesfalls als Ursachelosigkeit auffasst, *Frank Buskotte*, Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. (Kulturwissenschaft, Bd. 12.) Berlin 2006, 75. Das Moment des Zufälligen an jedem historischen Ereignis fasst Sahlins als „structural discontinuities“, vgl. *Marshall Sahlins*, The Return of the Event, ND in: Ders., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 343. Zur Betonung der Bedeutung von Zufällen und historischer Kontingenz in gegenwärtigen Ansätzen der Globalgeschichte, die sich von der Teleologie weltgeschichtlicher Entwürfe abgrenzen, *Sebastian Conrad/Andreas Eckert*, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: Dies./Ulrike Freitag (Hrsg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen. (Globalgeschichte, Bd. 1.) Frankfurt a. M./New York 2007, 7–49, hier: 30.
- 23 Weltgeschichte 5, 2 und 69; zitiert nach *Schulin*, Weltgeschichtliche Erfassung (wie Anm. 21), 222 mit Anm. 200.
- 24 Zum Theorem des ‚Ereignisses‘ *Edgar Morin*, Le Retour de l’événement, in: Communications 18, 1972, 6–20; *Pierre Nora*, Le Retour de l’événement, in: Jacques Le Goff/Ders. (Hrsg.), Faire de l’histoire, Bd. 1: Nouveaux problèmes. Paris 1974, 210–228; *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 293–351; *Hans Robert Jauss*, Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.), Geschichte: Ereignis und Erzählung. (Poetik und Hermeneutik, Bd. 5.) München 1973, 554–560; *Reinhart Koselleck*, Darstellung, Ereignis und Struktur, in: Ders., Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers, Berlin 1990, 113–125; *Thomas Rathmann* (Hrsg.), Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur. Köln/Weimar/Wien 2003; *Alexander Demandt*, Was ist ein historisches Ereignis?, in: Nikolaus Müller-Schöll (Hrsg.), Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien. Bielefeld 2003, 63–76.

Ereignissen bündeln sich Ergebnisse sozialen und kulturellen Wandels, die auf der Ebene einer ‚histoire des conjonctures‘ mittelfristige Umwälzungen widerspiegeln, aber auch längerfristigen Veränderungen zum Durchbruch verhelfen.²⁵ Die im Ereignis der doppelten Usurpation wie in einem Knotenpunkt zusammenlaufenden diskursiven Strategien und symbolischen Formen veranschaulichen die durch die jeweilige religiöse und kulturelle Tradition bedingten Möglichkeiten politischer Akteure, ihrem Handeln bei den Adressaten ihres Herrschaftsanspruchs Akzeptanz und Geltung zu verschaffen.²⁶

Im nun folgenden zweiten Teil werden einige Symbole und Strategien benannt, mit deren Hilfe die Usurpatoren die Berechtigung ihrer Machtübernahme gegenüber ihren Untertanen plausibel zu machen suchten. Im Fall der Karolinger ist bekannt, dass maßgebliche Vertreter der fränkischen Eliten eine Gesandtschaft nach Rom schickten, um bei Papst Zacharias nachzufragen, ob es richtig sei, dass derjenige die Königswürde inne habe, der nicht über die tatsächliche Macht verfüge. In seinem Responsum soll der Papst erklärt haben, derjenige solle König heißen, der auch die politische Macht in Händen halte. Der römische Papst erklärte den fränkischen Thron somit für vakant, was die Voraussetzung für die nachfolgende Königswahl Pippins bildete.²⁷

In einem nächsten Schritt erfand man im Frankenreich ein neues Ritual, die Königssalbung, für die es im europäischen Frühmittelalter zuvor nur im spanischen Westgotenreich Analogien gegeben hatte. Vermutlich wurde der Ritus nach alttestamentlichem Vorbild geschaffen: Dem König und seiner Familie wurde in einer Zeremonie durch Salbung die Gabe des Heiligen Geistes in besonderer Weise zugesprochen.²⁸ Nach dem Zeugnis einer singulären Quelle, der ‚Clausula de unctione Pippini‘, soll der Papst später sogar erklärt haben, die Franken sollten hinfort keinen König mehr erheben, der

25 Vgl. *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 341: „The event unfolds as a conjunction of different structural planes respectively marked by phenomena of a different order.“

26 Die kausale Rückführung diskursiver und symbolischer Legitimationsstrategien auf politische und religiöse Kräfteverhältnisse sowie die jeweilige Phase religiöser Traditionsbildung leistet einen Beitrag zur von Haupt als Potential historischer Komparatistik namhaft gemachten Ursachenanalyse: vgl. *Heinz-Gerhard Haupt*, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz (Hrsg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*. FS Jürgen Kocka, Göttingen 2006, 139. Zum Verhältnis historischer ‚Ereignisse‘ zu kulturellen Ordnungen auch *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 293; 342.

27 *Fredegarii et aliorum Chronica*, cont. 33. Ed. *Bruno Kursch*. (MGH SS rer. Merov. 2.) 182. Vgl. zusammenfassend *Josef Semmler*, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung. Düsseldorf 2003 sowie den Sammelband *Matthias Becher/Jörg Jarnut* (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*. Münster 2004.

28 *Franz-Reiner Erkens*, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, in: ZSRG.K 90, 2004, 494–509; *Hans-Hubert Anton*, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens, Frühmittelalterliches Königtum (wie Anm. 16), 270–330; *Bernd Schneidmüller*, Zwischen Gott und den Getreuen. Vier Skizzen zu den Fundamenten der mittelalterlichen Monarchie, in: FMSt 36, 2002, 193–224.

nicht zur Familie Pippins gehöre.²⁹ Die päpstliche Unterstützung für die neue Dynastie ging jedoch noch weiter: Wiederholt kam es in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zur Etablierung von Beziehungen künstlicher Verwandtschaft zwischen Mitgliedern der fränkischen Königsfamilie und verschiedenen römischen Päpsten, indem diese die Tauf- oder Firmipatenschaft über einzelne Angehörige der Dynastie übernahmen. Wie Bernhard Jussen gezeigt hat, waren diese Bande geistlicher Verwandtschaft sehr prestigeträchtig, jedenfalls maß man ihnen eine weit stärkere Kraft zu als etwa einer Adoption.³⁰ Die Päpste avancierten so zu Mitgliedern des fränkischen Königshauses, während die Karolinger ihrerseits in die päpstliche *familia* aufstiegen.

Diesen auffällig zahlreichen Beispielen für symbolische Praktiken, mit denen das karolingisch-päpstliche Bündnis untermauert und vor den Augen der fränkischen Eliten dokumentiert wurde, ist eine weitere Beobachtung an die Seite zu stellen: Das fränkische Königtum war bereits seit der Merowingerzeit zunehmend im Sinne eines christlichen Herrschaftsverständnisses interpretiert worden. Die Karolinger setzten diese Tendenz fort, intensivierten sie jedoch um ein bedeutsames Moment: Nach ihrer Usurpation wurde im Frankenreich mit den *laudes regiae* die Praxis des liturgischen Herrscherlobes eingeführt, durch die der karolingische Herrscher innerhalb des Gottesdienstes in besonderer Weise akklamiert und aus der Masse der übrigen Gläubigen herausgehoben wurde.³¹ Auch dies ist ein Beispiel dafür, wie sich die neue Dynastie mit Hilfe der Kirche eine neue Aura, ein Charisma, erschuf, das sie über die anderen Magnatenfamilien herausheben und ihren Vorrang auch vor rivalisierenden Zweigen der eigenen Familie sicherstellen sollte. Ebenfalls auf dieser Linie liegt die Verleihung der Kaiserwürde an Karl den Großen: Indem er durch päpstliche Vermittlung in die Tradition des christianisierten römischen Kaisertums gestellt wurde, übernahm er zwar ein aus vorchristlicher Zeit stammendes Amt, das aber im Verlauf der nachkonstantinischen Spätantike von den Christen akzeptiert und adaptiert worden war. Die karolingischen Usurpatoren konnten sich also nicht nur auf das sakral legitimierte israelitische Königtum des Alten Testaments berufen, sondern ebenso auch auf Traditionen des hellenistischen und römischen König- bzw. Kaisertums.

Richtet man den Blick auf funktional äquivalente, vergleichbare Praktiken bei den Abbasiden, ist zu konstatieren, dass für sie die analoge Option einer expliziten Fortführung vor- oder gar außerislamischer Ämter und Traditionen zu Legitimations-

29 Alain J. Stoclet, La Clausula de unctione Pippini regis: Mises au point et nouvelles hypothèses, in: Francia 8, 1980, 1–42; Ders., La Clausula de unctione Pippini regis, vingt ans après, in: Revue Belge de Philologie et d'Histoire 78, 2000, 719–771.

30 Bernhard Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. (VMPIG 98.) Göttingen 1991.

31 Ernst Kantorowicz, Laudes regiae. Berkeley/Los Angeles 1958, 22; Yitzhak Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut, Dynastiewechsel (wie Anm. 27), 163–177; Ders., The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul, in: Early Medieval Europe 7, 1998, 277–289.

zwecken nicht gegeben war. Sie hatten ihre vermeintlich gottlose Vorgängerdynastie in einer Revolution gestürzt, die von einer massiven Propagandakampagne vorbereitet wurde, in deren Verlauf die Erwartung geschürt worden war, eine wahrhaft islamische Herrschaft könne nur durch die „Familie des Propheten“, die *ahl al-bayt*, verwirklicht werden.³² Die Abbasiden inszenierten ihre Herrschaft als Verwirklichung dieses revolutionären Programms, doch konnte es zwangsläufig nicht ausbleiben, dass ein großer Teil der mit ihrer Machtübernahme verbundenen Erwartungen enttäuscht wurde. Noch dazu war keineswegs unumstritten, dass nur sie die Familie des Propheten verkörperten, denn die Nachkommen des vierten Kalifen Ali behaupteten nicht ohne Grund, näher mit dem Propheten verwandt zu sein als die neue Kalifendynastie.

Um die genealogischen Grenzen der *ahl al-bayt* entbrannte ein lange andauernder Konflikt, der niemals in einen Konsens mündete.³³ Angesichts der umstrittenen Herrschaftsübernahme und der damit verbundenen prononciert religiösen Propaganda hätten es sich die Abbasiden nicht erlauben können, explizit vor- oder außerislamische Traditionen zur Legitimation ihrer Usurpation anzuführen. Sie mussten sich auf Argumente aus der eigenen, islamischen Tradition berufen, um überhaupt die Chance zu haben, sich gegenüber ihren Gegnern und Rivalen durchzusetzen. Den Aliden gelang es, ihre Ansprüche nicht nur unter Schiiten, sondern bis in weite Kreise der (proto)-sunnitischen Gesellschaft hinein aufrechtzuerhalten. Der konfliktträchtige Diskurs über die genealogischen Grenzen der „Familie des Propheten“ berührte das politisch wertvollste symbolische Kapital im frühen Islam: Im Zuge dieser Auseinandersetzungen kam es zwar zu einem partiellen semantischen Wandel, aufgrund dessen einzelne Zweige der ‚Verwandten‘ einbezogen oder ausgeschlossen wurden, doch wurde das widersprüchliche Ergebnis dieser Entwicklung niemals allgemein konsensfähig, allenfalls in einzelnen Teilgruppen der islamischen Gesellschaft, wie (Proto)-Sunniten und (Proto)-Schiiten.

Im dritten und letzten Teil meiner Ausführungen ziehe ich einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf Konturen einer Kulturgeschichte des Politischen im frühen Mittelalter. Kein Usurpator konnte politisches oder religiöses Kapital *ex nihilo* erschaffen: Karolinger und Abbasiden mussten das zu ihrer Legitimation nötige Charisma aus bereits existierenden Quellen beziehen, wobei die Herleitung besonders dann plausibel und erfolgversprechend war, wenn der Anspruch von einer möglichst allseits akzeptierten, über

32 Tilman Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats. (Bonner Orientalistische Studien, Bd. 22.) Bonn 1972; Saleh Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads. Neither Arab nor Abbasid. (Islamic History and Civilization, Bd. 50.) Leiden/Boston 2003; Muhammad A. Shaban, The Abbasid Revolution. Cambridge 1970; Moshe Sharon, Black Banners from the East, Bd. 1: The Establishment of the Abbasid State. Incubation of a Revolt. (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs, Bd. 2.) Jerusalem 1983; Julius Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902.

33 Moshe Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 14, 1991, 115–152.

entsprechende Autorität verfügenden Instanz sanktioniert wurde, der ‚sakrale‘ Anspruch also augenfällig und plausibel hergeleitet, präsentiert und reproduziert wurde. Kirche und Papsttum verfügten über einen unermesslichen Schatz institutionalisierten Charismas, aus dem sie politische und religiöse Unterstützung für die karolingischen Usurpatoren zu generieren vermochten.³⁴ Diese im Sinne Max Webers amtscharismatische Begründung der karolingischen Usurpation war in der politischen Praxis erfolgreicher als das im Grunde erbcharismatische Konzept der Abbasiden, das ihnen aber andererseits mehrere Jahrhunderte weitgehend machtloser Fortexistenz als Dynastie ermöglichte.

Die abbasidische Traditionsbildung betonte – schon aufgrund der revolutionären Propaganda, die dem Erfolg der Usurpation voranging – stark das Moment der Abstammung, die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten. Auch in der karolingischen und in der späteren europäischen Tradition spielte Abstammung zwar eine Rolle, aber daneben trat stets die Möglichkeit ideellen Rückbezugs bei fehlender Abstammung. Christliche Herrscher mussten sich nicht zwingend als ‚natürliche‘ Nachfolger einer religiösen Urgestalt inszenieren und ausweisen, oft genügte der typologische oder auf andere Art, etwa durch Performanz, plausibilisierte ideelle Rückbezug. Voraussetzung hierfür war die Existenz institutionalisierter, konsensfähiger Kanäle für die Kommunizierung des göttlichen Charismas und für die Plausibilisierung des sakral untermauerten Herrschaftsanspruchs. Entscheidend für den Erfolg der Karolinger war nicht die Kontinuität zum merowingischen Königtum, sondern die demonstrative Anknüpfung an das symbolische Kapital ‚kanonisierter‘ älterer Epochen.

Das von den Abbasiden veranschlagte erbcharismatische Postulat sollte begründen, warum sich die außeralltäglichen Qualitäten des Propheten in seinen ‚Verwandten‘ verstetigt hätten. Die Unmöglichkeit dieses Anspruchs resultierte daraus, dass eine außeralltägliche Situation perpetuiert werden sollte,³⁵ aber nicht durch Rekurs auf Institutionen und dort verwaltete differenzierte Gnadengaben, deren Geltung allseits akzeptiert gewesen wäre, sondern allenfalls durch die von keinem institutionellen oder theoretischen Fundament gestützte Reklamation esoterischen Herrschaftswissens.³⁶ Dieses Wissen und sein behaupteter Besitz waren jedoch keineswegs unumstritten, zumal es nicht im Symbolreservoir des Islams verankert oder repräsentierbar war. Das abbasidische Erbcharisma war ein propagandistisches Konstrukt zur Vorbereitung und Legitimierung eines politischen Umsturzes gewesen, das aber nur

34 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1980, 680: „Ist die Legitimität des Herrschers selbst nicht durch Erbcharisma nach eindeutigen Regeln feststellbar, so bedarf er der Legitimation durch eine andere charismatische Macht, und dies kann normalerweise nur die hierokratische sein.“

35 Bourdieu macht zu Recht darauf aufmerksam, dass der außeralltägliche Mensch aus der Sicht Webers eher als Mensch außeralltäglicher Situationen begriffen werden sollte; vgl. Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld*. Konstanz 2000, 106.

36 Vgl. Albert Arazi/Amikam El'ad, „L'Épître à l'armée“. Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, in: *Studia Islamica* 66, 1987, 27–70; 67, 1988, 29–73, hier: 67, 1988, 65: „Der Befehlshaber der Gläubigen glaubt, daß die Weisheit durch Vererbung weitergegeben wird.“

unter Schwierigkeiten in eine Akzeptanz verheißende Symbolsprache übersetzt werden konnte.

Entscheidend für den langfristigen Erfolg der beiden hier analysierten Usurpationen war die Gewährleistung gerade auch symbolischer Kontinuität zur kanonischen Vergangenheit. Das religiös kanonisierte Symbolreservoir des Christentums war dabei durch die explizite Integration antiker und alttestamentlicher Traditionen differenzierter als im Fall des Islams. Den Abbasiden blieb nur die Option, den Rückbezug zur kanonischen Epoche auf gleichsam natürlichem, erbcharismatischem Wege herzustellen, da für diesen Brückenschlag ansonsten kein Reservoir an islamisch-legitimer Symbolik zur Verfügung stand; es gab keine der Kirche vergleichbaren, zugleich unumstrittenen und flexiblen Institutionen, die den Herrschern die göttliche Rechtleitung als ‚Gnadengabe‘ hätten vermitteln können. Muhammad und die Prophetengenossen hatten keine islamische Symbolik generiert, die es erlaubt hätte, eine performative Verbindung zum Propheten zu schlagen; dieser hatte keine auf ihn zugeschnittenen oder ihn repräsentierenden rituellen Handlungen institutionalisiert, in denen etwas von seinem Charisma hätte ‚veralltäglicht‘ überdauern können. Andererseits gab es neben Muhammad, der nach dem Glauben der Muslime alle früheren Propheten übertroffen hatte, keine anderen islamischen Typoi für Herrscher, auf die sich die Kalifen explizit zur religiösen Legitimation hätten beziehen können.

Bis zum Ende der formativen Periode des Islams setzte sich das Konzept der prophetischen Sunna durch, das eine innerislamische Kontinuität begründete und mittels dessen auch außerislamische Traditionen unter der Hand islamisiert wurden, etwa indem man sie auf den Propheten zurückführte.³⁷ Traditionen, die als außerislamisch kenntlich blieben, bildeten daneben einen distinkten Bereich.³⁸ Hieraus folgte, dass die Abbasiden zur religiösen Rechtfertigung ihrer Usurpation nur auf Überlieferungen zurückgreifen konnten, die aus dem inneren Bereich der islamischen Religion selbst oder aus arabischem Herkommen stammten.³⁹ Der allgemein akzeptierte, Legitimität stiftende kulturelle Zeichenvorrat blieb somit begrenzt.

37 Vgl. *Gustave E. v. Grunebaum*, *Der Islam im Mittelalter*. Zürich/Stuttgart 1963, 415: „So erwies sich (...) die verkleidete und verdunkelte Entlehnung als die wirksamere. Die weitere Entwicklung neigte dazu, den griechischen Einfluß zu stärken, gleichzeitig aber zu verschleiern.“ Zur Praxis der „verborgenen Entlehnung“ auch *W. Montgomery Watt*, *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. (Islamic Surveys, Bd. 6.) Edinburgh 1968, 72. Ein analoges Vorgehen findet sich in hochmittelalterlichen Fürstenspiegeln, etwa des 13. Jahrhunderts: Die nichtmuslimischen Autoritäten früherer Jahrhunderte sind fast völlig durch arabische und islamische ersetzt; vgl. *Aziz al-Azmeh*, *Muslim Kingship* (wie Anm. 10), 105.

38 Zur Unterscheidung der beiden grundlegenden Wissensbereiche von „inneren“ (d. h. arabisch-islamischen) und „äußeren“ (d. h. griechischen) Wissenschaften *Johann Christoph Bürgel*, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991, 116.

39 Vgl. *Patricia Crone*, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge 1980, 62: „But since the moral identity of the empire was to be Islamic, a direct revival of the Sāsānid

Die Notwendigkeit, sich zur eigenen Legitimation auf von der eigenen Gruppe konzeptuell verschiedene Einheiten beziehen zu müssen, war im Christentum durch den interpretierenden Rückgriff auf das Alte Testament von Anfang an gegeben. Das Denkmodell des historischen Rückbezugs ermöglichte eine gewisse Flexibilität bei der Anverwandlung ‚fremder‘ Traditionen, die durch Herstellung analoger Bezüge in die geltenden kulturellen und religiösen Paradigmen eingeordnet werden konnten. Die Alte Kirche entwickelte mit dem genannten Paradigma der Synthese von Antike und Christentum ein Modell, wie nichtchristliche Traditionen in das ‚eigene‘ religiös-kulturelle Feld integriert werden konnten. Dieses Modell diente als Begründung einer Praxis, die im islamischen Bereich ohne ein solcherart legitimierendes Modell auskommen musste.

Die Frage, welche der beiden Usurpationen auf längere Sicht ‚erfolgreicher‘ war, ist schwer zu beantworten und möglicherweise auch falsch gestellt.⁴⁰ Die Abbasiden vermochten ihre formale Stellung jedenfalls mehrere Jahrhunderte länger zu bewahren als die Karolinger, auch wenn sie in politischer Hinsicht zunehmend bedeutungslos wurden.⁴¹ Die Tatsache jedoch, dass in allen hochmittelalterlichen Kalifatstheorien die Notwendigkeit betont wird, der Imam müsse aus dem Stamm der Qurais hervorgehen, belegt eindrücklich, dass das wesentliche symbolische Kapital der Abbasiden, ihre Abstammung vom Propheten, sein Prestige auch im Hoch- und Spätmittelalter noch nicht eingebüßt hatte. Gerade weil im sunnitischen Mehrheitsislam die Ersatzinstitution der Sunna neben dem Koran im Vordergrund stand, während das Imamats, die dritte Ersatzinstitution, in den Hintergrund gedrängt wurde,⁴² ist es um so auffälliger, welches Element des Imamats schließlich auch im

tradition was ruled out.“ Auch die spätere Verbreitung der Institution der Sklavensoldaten (Mamluken) führt sie auf die „Islamic deprivation of legitimating resources“ zurück, ebd. 80.

40 Vgl. in dieser Hinsicht den Ansatz von *Jörg Kraemer*, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*. Tübingen 1959, der durch die Praxis forschender Kulturgeschichte in einen Dialog mit der islamischen Welt treten wollte, der „nicht von vornherein durch Positionen westlicher Über- und orientalischer Unterlegenheit“ bestimmt sein sollte. Vgl. *Alexander Haridi*, *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933). Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 19.) Würzburg 2005, 139.

41 Zum im islamischen Bereich unvergleichlichen Langzeiterfolg der Abbasiden vgl. *al-Azmeh*, *Muslim Kingship* (wie Anm. 10), 167.

42 Der Begriff ‚Ersatzinstitution‘ bezeichnet die nach dem Tod Muhammads an die Stelle der nicht mehr unmittelbar im Propheten gegenwärtigen göttlichen Rechtleitung getretenen ‚Institutionen‘ heiliges Buch (Koran), Sunna (Praxis des Propheten und der Prophetengenossen) sowie Imamats. Die drei ‚Institutionen‘ standen in keinem geregelten Verhältnis zueinander; unterschiedliche religiös-politische Parteien stützten sich auf jeweils eine von ihnen, was die Spannungen in der frühislamischen *umma* zum Teil erklärt; vgl. *Tilman Nagel*, *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*. (Bonner Orientalistische Studien, Bd. 27.2.) Bonn 1975, 40–56.

Sunnitentum bewahrt wurde: Es handelte sich um die Verehrung der Familie des Propheten,⁴³ also um das Moment, auf dem das symbolische Kapital der Abbasiden beruhte. Diese Dynastie wurde dementsprechend nicht mehr als eine arabische Familie wahrgenommen, sondern als eine überethnische Verkörperung der sunnitischen *umma*, zu deren identitätsstiftendem Orientierungspunkt sie avancierte.⁴⁴

Der anders geartete Erfolg der karolingischen Usurpation beruhte im Wesentlichen auf zwei Faktoren, die ein Erbe der Spätantike darstellten. Zunächst ist eine spezifische historische Hermeneutik zu nennen, die die Möglichkeit eröffnete, auch fremde Traditionen und Erfahrungen explizit nutzbar zu machen und adaptieren zu können, ohne dabei Gefahr zu laufen, den gesellschaftlichen Konsens der Eliten zu durchbrechen. Ein zweiter Erfolgsfaktor war die institutionelle Differenzierung, die Existenz einer autonomen kirchlichen Sphäre, die zwar durchaus mit ‚staatlichen‘ Institutionen verquickt war, aber doch als distinkter Organismus erkennbar blieb. Die Kirche hatte die Möglichkeit, den Usurpatoren legitimierende Distinktionsgewinne zu verschaffen, da sie als Institution eine Art Amtscharisma verwaltete.⁴⁵ Indem die Karolinger sich zu Exponenten des christlichen Königtums stilisierten, dokumentierten sie einerseits durch Performanz ihre Legitimität als ‚rechte‘, nämlich im Sinn christlicher Ethik gerechte Herrscher, und andererseits konnten sie kirchliche Amtsträger dazu motivieren, ihre Herrschaft in Wort und Tat zu unterstützen. Gerade weil die Karolinger sich auf verschiedene Weise in die aus der Spätantike überkommenen Paradigmen einzufügen vermochten, sicherten sie ihre Herrschaft durch Bezugnahme auf verschiedene Sorten symbolischen Kapitals ab, die alle dazu beitrugen, die Herrschaft der karolingischen Usurpatoren sakral zu legitimieren. Andererseits bestand nach ihrem Aussterben keine zwingende Notwendigkeit, zur Aufrechterhaltung legitimer und konsensfähiger Herrschaft unbedingt einen dynastischen Kandidaten zu präsentieren, wie dies noch jahrhundertlang im abbasidischen Kalifat der Fall war. Im lateinischen Europa konnten sich auch andere, nicht mit den Karolingern verwandte Herrscher etablierter Paradigmen bedienen, um die Rechtmäßigkeit eigener Machtausübung postulieren und ihren Herrschaftsanspruch durchsetzen zu können. Dies gewährleistete eine vergleichsweise größere Flexibilität bei der Begründung legitimer Herrschaft.

Gemeinsam ist beiden hier untersuchten Fällen usurpatorischen Dynastiewechsels, dass sich Herrscher durch Rekurs auf Strategien und Konzepte sakralen Herrschertums einen Legitimationsvorteil verschaffen konnten. Unterschiedlich waren jeweils die Quellen des religiös begründeten Charismas und die Kanäle, über die es weitergegeben

43 Nagel, *Rechtleitung* (wie Anm. 42), 483.

44 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh 2004, 96f.

45 Vgl. Peter v. Moos, *Kritik und Krise der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als „Anstalt“ und „Himmelreich auf Erden“*, in: Gert Melville (Hrsg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Köln/Weimar/Wien 2001, 293–340.

werden konnte. Entscheidend für diese Unterschiede waren die Bedingungen, unter denen sich in der Frühzeit ihrer jeweiligen Geschichte die für die Religionsgemeinschaft konstitutiven Institutionen herausbildeten.⁴⁶

46 Grundlegend *Christoph Markschies*, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen 2007; *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994; *Ders.*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert, Zürich/München 1981.